

religionspropädeutisches Anliegen“ (153–165) zu wecken. „Fragen aus dem und an den Religionsunterricht“ (167–254) sind im dritten Teil des Bandes gruppiert. Zweifellos zentrale Fragen – um einige an dieser Stelle anzuführen – sind, wie das Verhältnis zwischen Katechese und Religionsunterricht aussehen sollte (169–179), ob durch die religionsdidaktischen Konzepte des mystagogischen und performativen Lernens die Existenzberechtigung des Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule grundlegend angefragt wird (181–205), und wie eine Bibeldidaktik konzipiert sein könnte, die eine Textbegegnung ermöglicht (241–254). Der abschließende vierte Teil rückt „Fragen an das Selbstverständnis der Religionspädagogik“ (255–318) in den Mittelpunkt, die insbesondere in einer religiös pluralisierenden Gesellschaft umso dringlicher gestellt werden müssen. In überzeugender Weise wird dieser Abschnitt mit einer „Kleine[n] ‚Theologie der Wertschätzung‘ für den ökumenischen Dialog“ eröffnet und im Horizont religiöser Bildungsprozesse reflektiert (257–267). An diese schließen sich weitere Abhandlungen, die sich mit dem interreligiösen Lernen aus verschiedenen Perspektiven, wissenschaftstheoretisch und religionsdidaktisch, der universitären Theologie angesichts der Etablierung Islamischer Theologie an Universitäten und dem Theorie-Praxis-Problem der Praktischen Theologie auseinandersetzen.

Das von den Herausgebern gesteckte Ziel, den „drängendsten“ (9) Gretchenfragen der gegenwärtigen Religionspädagogik nachzugehen, wozu ihre Optionen, Diskurse und Ziele offengelegt und eingehend reflektiert werden, wird mit den versammelten Beiträgen vortrefflich eingelöst. Die Leserin/der Leser erhält mit diesem Band einen umfassenden Einblick in die aktuelle religionspädagogische Forschungslandschaft. Der breit angelegte Titel des Buches könnte jedoch die Befürchtung wecken, die notwendige Fokussierung für Sammelbände fehle. Dass dies jedoch in keiner Weise der Fall ist, ist sicherlich auch den gelungenen Einführungen der Herausgeber in den gesamten Band sowie in seine vier Abschnitte zu verdanken. Durch sie wird bei aller Vielfalt der einzelnen Beiträge ein roter Faden, ein nachvollziehbares und überzeugendes Gesamtkonzept erkennbar. In besonderer Weise sind die sogenannten ‚Alltagsminiaturen religiöser Bildung‘ von Dominik Blum und David Hober hervorzuheben. Diese befinden sich im gesamten Buch verstreut, sind

literarisch ansprechend und lassen erahnen, wo in unserem Alltag überall religiöse Gretchenfragen auftauchen können. Insgesamt liegt hier ein Band vor, der Beiträge namhafter evangelischer und katholischer Religionspädagoginnen und -pädagogen und Fachleute anderer Disziplinen versammelt und wohl nicht nur für Rudolf Engler eine großes Lesevergnügen bereithält.

Wien

Philipp Klutz

---

## SPIRITUALITÄT

---

♦ Pernkopf, Elisabeth/Schaupp, Walter (Hg.): *Sehnsucht Mystik* (Theologie im kulturellen Dialog 22). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2011. (276) Pb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 34,50. ISBN 978-3-7022-3151-4.

Auf eine öffentliche Vorlesungsreihe an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz geht dieser Sammelband zurück. Fachtheologische Beiträge sind ebenso vertreten wie solche aus der Praxis von Seelsorge und geistlicher Begleitung. Was mit dem belasteten Wort *Mystik* gemeint sei, so die beiden Herausgebenden, entziehe sich „analytischen Blicken und theoretischen Definitionen“ (7). „Vielleicht“, so heißt es in der Einleitung, „steht ‚Mystik‘ [...] schlicht für die Kultivierung von Sehnsucht“ (11). So kann offen bleiben, wie der Titel „*Sehnsucht Mystik*“ gemeint ist: im Sinne einer heute oft konstatierten Sehnsucht *nach* Mystik, oder *als* Sehnsucht, die bereits *Mystik ist*. Zur Sehnsucht *Mystik* gehöre auch die Erfahrung des Vermissens, der Abwesenheit Gottes (ebd.) – eine Spur, die in mehreren Beiträgen des Bandes aufscheint.

Der Schrift als Quelle jüdisch-christlicher *Mystik* sind zwei Beiträge gewidmet: Sigrid Eder legt Psalm 42 aus, bei dem es sich um eine „individuelle Sehnsuchtsklage“ (80) handelt. Josef Pichler stellt die Abschiedssituation Jesu als grundlegend für das Johannesevangelium heraus. Er betont die Krise der johanneischen Gemeinde, der ein direkter Zugriff auf Jesus verwehrt war (49), die sich stattdessen zum Glaubensprozess herausgefordert sah – mit der Frucht eines „volumfänglichen Sehens“ (47). Wer sich auf diesen Erkenntnisprozess einlässt, betet fortan „im Namen Jesu“ (66) und bekommt so „Einblick in die Kommunikation zwischen Gott und seinem Sohn“ (65). Pichler will u. a. in der Nachfolge Bultmanns (41) dem Zusammenhang von *Mystik* und Neuem Testa-

ment mit Vorsicht begegnen. Dennoch: Wenn zur Mystik auch die Erfahrung des Vermissens (s. o.) gehört, könnte er angesichts der inflationären aktuellen Rede von „Mystik“ – auch bezogen auf das Johannesevangelium – mit seiner sehr plausiblen These vom hermeneutischen Schlüssel johanneischer Spiritualität einen fundierten Kontrapunkt in Richtung einer Mystik des Abschieds setzen!

Mehrere Beiträge beleuchten Stationen und Gestalten aus der Tradition christlicher Spiritualität. Anneliese Felber erschließt zentrale Themen in den überlieferten Sprüchen der Wüstenväter und -mütter, in denen es um „inneres Wachstum“ (23) geht. Paul Zahner stellt die Vogelpredigt und den Sonnengesang des Franz von Assisi dar (95–107). Theresia Heimerl bringt Meister Eckhart und Mechthild von Magdeburg in einen „spirituellen Dialog“. Der Vorsicht der Einleitung zum Trotz, Mystik zu definieren, geht sie von verschiedenen Formen von Mystik aus: u. a. Liebesmystik, zu deren Vertreterin sie Mechthild zählt, und intellektueller/spekulativer Mystik, repräsentiert durch Eckhart (110 f.). Gleichwohl konstatiert sie „ontologische Reminiszenzen“ für Mechthild, die über „bloße Erotik“ hinausgehen (115). Insgesamt hält sie jedoch aufgrund der einerseits vom Minnesang inspirierten, andererseits philosophisch ausgefeilten Textzeugnisse grundlegende Unterschiede zwischen Mechthild und Eckhart fest (122). Ist das wirklich so? Heimerl kommt zu dem Ergebnis, wie fremd uns die Mystik des Mittelalters heute ist (123) – dies gilt auch für den „scheinbar überzeitlichen“ Meister Eckhart, der oft und gerne in der „gehobenen Esoterik“ zitiert wird (124). Mechthild teilt die leib- und sexualitätsfeindliche Tradition der Paradieseise (115); Meister Eckhart geht von der üblichen Geschlechterrollensymbolik in der thomistischen Tradition aus (119 f.). Letztlich jedoch gehöre das Geschlecht für Eckhart zum „diz und daz“, zu den Akzidentien, die in der Anthropologie keine wesentliche Rolle spielen (121). Sind sich da die konkrete Mechthild und der abgehobene Eckhart nicht näher als gedacht – hier durch ihre je eigene Ausprägung neuplatonischen Erbes? Es wäre lohnend, trotz großer Unterschiede in der Sprache weiteren Gemeinsamkeiten nachzugehen. Insgesamt fällt wohl tuend auf, dass Heimerl gegen den Trend nicht die scheinbare Aktualität von Mechthild und Eckhart hochhält, sondern hermeneutisch vorbildlich auch die Sperrigkeit ihres Denkens

herausstellt. Im nächsten Beitrag zeigt Michaela Sohn-Kronthaler, wie Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik in der Biografie und in den Textzeugnissen Katharinas von Siena eine Einheit bilden (127–155). Auch sie verschweigt nicht das Eingebundensein Katharinas in ihre Zeit, etwa ihre Sympathie für einen Kreuzzug gegen die Ungläubigen (144), ihre Akzeptanz bestehender Strukturen (150) und ihr Postulat vom Gehorsam, ja sogar von der Unterwerfung unter den Papst (149).

Drei Beiträge kreisen um den Zusammenhang von Liturgie und Spiritualität. Basilius J. Groen beschreibt die Einbindung aller Sinne im Rahmen ostkirchlich-orthodoxer Liturgie(n) inklusive häuslicher Riten und Bräuche (164 f.) und des diakonalen Auftrags als „Liturgie nach der Liturgie“ (165). Sodann richtet er den Blick auf die römisch-katholische Liturgie und benennt hier auch Probleme und Perspektiven, z. B. dass Gottesdienstbesuchende nicht nur Gottes Nähe, sondern auch seine Ferne erleben und insofern auch ein Bedürfnis nach Klage haben (177 f.). Bemerkenswert sind seine Gedanken zu Selbstentdeckung und Partizipation: Während man früher in den Gottesdienst ging, weil man glaubte, formuliert er treffend für heute: „Ich frage mich, was der Sinn meines Lebens ist, eventuell empfinde ich während eines Gottesdienstes Begegnung und Befreiung, verdichtet in sakramentalen Zeichenhandlungen oder in Ritualen [...], und deshalb glaube ich an Gott“ (174). Zum Postulat der Partizipation hält er fest, dass längst nicht alle Gottesdienstbesuchende diese wünschen, dass Partizipation ohne Kompetenz und Einsatz sinnlos sei, diese aber oft von den „Behörden“ verhindert werde, so dass Schaden bei den partizipationswilligen Laien Nordwest-Europas entstehe (175). Hermann Miklas skizziert „liturgische Spiritualität im Protestantismus“: von Luthers Hochschätzung des Gemeindegesangs (184) über die Lehrpredigt als Lust und Last aus Zeiten der Aufklärung (189) bis zum Evangelikalismus, mit dem aktuell ein Stück Pietismus aus den USA re-importiert werde (199). Aufschlussreich ist sein Exkurs über die besondere Situation in Österreich (192–195). Peter Ebenbauer beleuchtet in vier Momentaufnahmen die Rolle von Körper, Bild, Raum und Musik in der Liturgie. Die Chance der Mystik sieht er darin, die Liturgie immer wieder daran zu erinnern, „dass sie in ihrem heiligen Spiel weder Gott noch den Menschen endgültig zur Darstellung bringen kann“ (211).

Um das natürliche Gebet der Aufmerksamkeit aus philosophischer Perspektive geht es im Beitrag von Elisabeth Pernkopf, basierend auf Nicolas Malebranche, der Cartesianisches und Augustinisches zusammendachte. Die Bitte um Aufmerksamkeit, die Malebranche an Christus richtet, ist ein Gebet um die Gabe des Gebets (219). Pernkopf folgt sodann der Fährte Malebranches im 20. Jahrhundert bei Walter Benjamin, Simone Weil und Paul Celan. Beeindruckend ist vor allem Benjamins Rezeption und Variation des Malebranches Aufmerksamkeits-Topos in der Deutung des Volksliedes vom „Bucklicht Männlein“ (223): Dieses lenkt die Aufmerksamkeit auf das und steht für das, was nicht gerade ist – in der letzten Strophe des Volksliedes stört das Männlein beim Beten und bittet darum, auch für das Männlein zu beten: eine Bitte um Gebet um des Gebetes willen (224). Denn „für das Bucklige zu beten beständig seine Einstellung und stellt sie zugleich zurecht“ (ebd.). Mit Benjamin charakterisiert Pernkopf dies als einen messianischen Moment, denn der Messias werde nicht mit Gewalt die Welt verändern, „sondern nur um ein Geringes zurechtstellen“ (225). Durch die Unterbrechung der Unaufmerksamkeit erfährt die Aufmerksamkeit die Chance, nicht mehr auf sich selbst zu achten, offen für anderes zu werden – und so zu sich selbst zu kommen (ebd.).

Walter Schaupp konstatiert in seinem Beitrag über „Krankheit, Kreuz und Mystik“: Bei allem aktuellen Betonen der spirituellen Dimension im Umgang mit unheilbar Kranken und Sterbenden spiele das Kreuz keine Rolle (244 f.). Er geht verschiedenen Kreuzigungsbildern vom Isenheimer Altar bis zur Übermalung durch Arnulf Rainer nach und entwickelt von hier aus Perspektiven einer Spiritualität des Leidens: Das Kreuz ist Zeichen des Protestes, der Solidarität Gottes mit den Leidenden und insofern ihrer Würde (249 und 258), nach Arnulf Rainer auch Symbol des mystischen Hellschattens, das eine tiefere Wirklichkeit verbirgt und gleichzeitig auf sie hinweist (256 und 260). Gegen einen Leidens-Leistungsdruck hält er fest, dass das Kreuz nicht zu suchen, sondern als Realität anzuerkennen ist (258). Folgerichtig schließt sich ein Beitrag aus der Perspektive der Notfallseelsorge an (262–273): Karl Heinz Ladenhauf und Elisabeth Lienhart schildern ihre Arbeit vor dem theologischen Hintergrund einer „Mystik der offenen Augen“ und der „compassion“ nach Johann Baptist Metz.

Die Vielfalt der Beiträge mache sichtbar, „wie sehr Mystik sich eindeutigen Festlegungen“ entziehe, heißt es in der Einleitung (12). Hier hat die Rezensentin wieder Fragezeichen: Bei aller Weigerung der Herausgebenden, etwas zu einer Begriffsklärung in Sachen „Mystik“ beizutragen, die dem Buch gut getan hätte, zeichnet sich doch eine gemeinsame Richtung ab: „Sehnsucht ist mehr als Sehnsüchte“ (12). Jüdisch-christlich inspirierte Sehnsucht kreist nicht um sich, ist offen für Begegnung mit dem Anderen und kommt so zu sich selbst, ist – hoffentlich! – ständiges Aggiornamento im Je-Eingebundensein in verschiedenen Zeiten, Sprachen und Milieus, ist parteiisch und engagiert, lebt aus der Paradoxie von Nähe und Ferne Gottes. In all ihrer Unterschiedlichkeit laden die Beiträge dazu ein, diese Sehnsuchts Spuren zu entdecken.

Aschaffenburg

Hildegard Gosebrink

---

## THEOLOGIE

---

◆ Boff, Leonardo: Mein Glaube. Christsein in einem neuen Zeitalter. Übersetzt von Bruno Kern. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013. (208) Geb. Euro 14,99 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-451-32685-1.

◆ Boff, Leonardo: Geerdeter Glaube. Ausgewählte Texte. Zusammengestellt von Bruno Kern (topos taschenbücher 853). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (159) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0853-1.

◆ Boff, Leonardo: In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften (topos taschenbücher 833). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2013. (160) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0833-3.

Leonardo Boff zählt zu den bedeutendsten katholischen Theologen der Gegenwart. Untrennbar ist mit ihm die Theologie der Befreiung und der Konflikt mit dem römisch-katholischen Lehramt verbunden, der 1992 zu seinem Austritt aus dem Franziskanerorden und zum Verzicht auf sein Priesteramt führte, ohne dass er sich verbittert ins Privatleben zurückzog. Boff lehrt und publiziert seither als Professor für